



Pedagogia i Treball Social

Revista de Ciències Socials Aplicades

Dipòsit Legal: GI.904-2010
ISSN: 2013-9063

Serra, C. (2013)

"Antropologia i filosofia moral. Embloms i perills en l'ús de conceptes propis de l'antropologia per part d'experts en filosofia moral"

Pedagogia i Treball Social. Revista de Ciències Socials Aplicades
Núm. 5: 20-42

Antropologia i filosofia moral. Embolics i perills en l'ús de conceptes propis de l'antropologia per part d'experts en filosofia moral

Carles Serra i Salamé¹

carles.serra@udg.edu

Resum

Aquest article és una resposta al de Joan Canimas «Ètica i cultura. Embolics i perills dels conceptes *cultura* i *relativisme cultural* en l'àmbit de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària», publicat en aquest mateix número de la *Revista de Pedagogia i Treball Social*. S'hi rebaten els arguments que Canimas esgrimeix contra el concepte *cultura* (que ell considera totalitzador i reïficador, i pensa que no s'ajusta a la realitat de les societats modernes) i es defensa que l'antropologia, lluny de fer un ús acrític d'aquest concepte, l'ha revisat sistemàticament i el considera útil per a l'anàlisi de la vida de les persones en societat. Ara bé, l'ús i la definició que l'antropologia fa del concepte *cultura* queda molt lluny de les definicions tradicionals, que la identifiquen amb una realitat relativament estàtica, internament consistent i compartida de manera homogènia per tots els membres d'un col·lectiu. En contrast amb aquestes definicions, a l'article se'n

1. Carles Serra i Salamé, és antropòleg especialitzat en l'anàlisi de les relacions interètniques en àmbit de l'educació. En l'actualitat és professor i coordinador dels estudis de pedagogia de la Universitat de Girona.

proposen d'altres que han demostrat que son molt més útils per a l'anàlisi de les realitats socials. Finalment, s'explica per què en l'actualitat la majoria d'antropòlegs que treballen en l'àmbit de la intervenció educativa i social són crítics amb el relativisme cultural.

Paraules clau: antropologia, cultura, diversitat cultural, interculturalitat, relativisme cultural.

Resumen

Este artículo es una respuesta al de Joan Canimas «Ètica i cultura. Embolics i perills dels conceptes *cultura* i *relativisme cultural* en l'àmbit de l'acció social, psicoeducativa i socio sanitària», publicado en este mismo número de la *Revista de Pedagogia i Treball Social*. En él se rebaten los argumentos que Canimas esgrime contra el concepto de *cultura* (que considera totalizador y reificador y que, según piensa, no se ajusta a la realidad de las sociedades modernas) y se defiende que la antropología, lejos de hacer un uso acrítico de este concepto, lo ha revisado sistemáticamente y lo considera útil para el análisis de la vida de las personas en sociedad. Ahora bien, el uso y la definición que la antropología hace del concepto *cultura* queda muy lejos de las definiciones que la identifican con una realidad relativamente estática, internamente consistente y compartida de manera homogénea por todos los miembros de un colectivo. En contraste con estas definiciones, en el artículo se proponen otras que han demostrado que son más útiles para el análisis de las realidades sociales. Finalmente, se explica por qué en la actualidad la mayoría de antropólogos que trabajan en el ámbito de la intervención educativa y social son críticos con el relativismo cultural.

Palabras clave: antropología, cultura, diversidad cultural, interculturalidad, relativismo cultural.

Abstract

This paper is a response to Joan Canimas's paper «Ètica i cultura. Embolics i perills dels conceptes *cultura* i *relativisme cultural* en l'àmbit de l'acció social, psicoeducativa i socio sanitària» published in this issue of the *Revista de Pedagogia i Treball Social*. The paper

refutes Canimas's arguments against the concept of culture (which he considers totalizing and reifying and not adjusted to the reality of modern societies) and also argues that anthropology, far from making uncritical use of this concept, has systematically reviewed it and considers it useful to analyze people's life in society. However, the anthropological use and definition of cultural concepts is far removed from the definitions that identify it with a relatively static reality that is internally consistent and uniformly shared by all members of a group. In contrast to these definitions, the paper suggests others that have proven to be most useful for the analysis of social realities. Finally, it explains why today most anthropologists working in the field of educational and social intervention are critical of cultural relativism.

Keywords: anthropology, culture, cultural diversity, multiculturalism, cultural relativism.

Aquest article és una resposta a l'article de Joan Canimas, publicat en aquest mateix número de la *Revista de Pedagogia i Treball Social*. Pretenc donar-hi resposta a algunes afirmacions que fa i que donen continuïtat al que ha anat manifestant en altres contextos (Canimas 2013; Canimas i Carbonell 2008, i en la presentació a Girona de la *Guia per a la gestió de la diversitat religiosa als centres educatius* (2012)). En aquest escrit, però, em centraré en l'article publicat en aquesta revista, perquè entenc que recull i sublima errades d'apreciació que ja estaven presents en els altres treballs, però que quedaven compensades per les propostes que s'hi feien sobre l'establiment d'una metodologia per a la presa de decisions i la resolució de conflictes des de la filosofia moral. Es tracta d'apreciacions sobre les quals ja havíem polemitzat i sobre les quals semblava que podíem arribar a entendre'ns, però que, contràriament a això, ara posa en primer pla. Quines són, doncs, les discrepàncies?

En primer lloc, que atribueix a l'antropologia la defensa d'unes posicions (el relativisme cultural) i l'ús acrític d'uns conceptes (*cultura, diversitat cultural*) que Canimas considera del tot inadequats. I en fer-ho, no té present que ha estat des de dins de l'antropologia que aquests posicionaments i aquests conceptes han estat sistemàticament revisats. I no per esmenar cap falta o pecat original, sinó perquè l'antropologia es dedica fonamentalment a això. Canimas desconeix aquest procés endegat des de l'interior mateix de l'antropologia i per això parla d'aquests conceptes com en parlaven alguns antropòlegs fa cinquanta o cent anys. D'aquí que proposi deixar-los de banda («en algunes situacions no fan altra cosa que embolicar», afirma). En canvi, jo penso que abans de llençar escales avall conceptes inútils i posicions poc defensables, caldria assegurar-se si realment són inútils del tot o si, per contra, amb l'ús hem estat capaços d'anar-los perfeccionant. I defensaré que sí, que després que el 1871 Tylor definís el concepte *cultura*, els antropòlegs i les antropòlogues han avançat molt, no només en la definició i ús d'aquests conceptes, sinó també (i això és el més important) en la comprensió dels fenòmens als quals fan referència.

Finalment, Canimas diu que els antropòlegs han pretès fer valer el seu paper com a «experts en diversitat cultural» per defensar determinades posicions morals, quan qui té la capacitat per fer-ho no són els antropòlegs, sinó els experts en filosofia moral. Penso que aquest argument hauria de ser revisat, bàsicament perquè, en efecte, són els experts en ètica els qui tenen la capacitat per discutir, proposar i revisar arguments de

caràcter ètic de manera rigorosa, però és que en cap moment l'antropologia ha pretès tenir aquest paper (la majoria d'antropòlegs tenen clara l'orientació de la seva disciplina, que és eminentment analítica i no propositiva), si bé han intervingut com a antropòlegs en debats, sempre que han considerat que calia revisar alguns dels pressupòsits sobre els quals s'emetien judicis de valor i sempre que calia assegurar-se que, en emetre'ls, les referències als fets s'ajustaven certament a aquests fets.² Però reconèixer el paper dels experts en ètica no pot implicar (no és bo que impliqui) que ells tinguin el monopoli absolut en aquest camp. Encara menys si parlem d'ètica aplicada, de deontologia i de responsabilitat dels professionals tant de la recerca com de la intervenció: cal que aquests reflexionin sobre les seves propostes, sobre l'impacte dels seus discursos, de les seves recerques i de les seves intervencions. Aquest és un àmbit on resulta difícil definir els límits entre la reflexió ètica (necessària si volem actuacions morals) i l'intrusisme indesitjat. No conec cap antropòleg que hagi pretès actuar com a expert en ètica. Crec que en el camp complex de les relacions interètniques i interculturals cadascú ha d'ocupar el lloc que li pertoca; per això valoro molt positivament que professionals de la filosofia moral hagin decidit fer un pas endavant. Crec que poden i han de fer-ho sense desplaçar ningú, perquè ningú ocupava el seu lloc. Al contrari, feia molt de temps que els estàvem esperant. Sigui, doncs, aquest article també una cordial benvinguda.

1. Sobre el concepte cultura

Joan Canimas proposa una revisió del concepte *cultura*. O no ben bé. El fet és que a mesura que Canimas ha anat avançant en el seu qüestionament, també ha anat matisant l'abast d'aquest qüestionament. Segons ell mateix assenyala a l'article, ara no proposa prescindir d'aquesta paraula i d'aquelles que se'n deriven sinó limitar-ne l'ús i advertir dels errors i perills als quals poden abocar, sobretot quan s'empren en la resolució de conflictes (Canimas 2013: 4). Cal dir que a l'article, però, després de fer-ne la crítica, no indica quines són les limitacions en l'ús que diu que vol proposar.

2. Quan ha estat necessari revisar les referències a la *cultura* i els seus derivats en el discurs polític o social; quan ha calgut assegurar-se que no es confonien els «fets» amb la interpretació que se'n feia, o quan el debat s'ha centrat en situacions hipotètiques que calia contrastar (la no integració de segons qui, el fracàs escolar d'algú, un futur de submissió per a dones de determinats orígens, etc.).

Canimas se centra en el sentit que donem a aquell concepte quan el fem servir per identificar «la cultura» d'un col·lectiu en concret («la cultura» catalana, gitana, àrab, musulmana o europea, per posar alguns exemples),³ a «la cultura» a la qual es dóna aquest sentit:

«En la seva cultura, això no és ben vist», és a dir, com un terme que aprehèn en un tot complex, nebulós, polièdric i canviant una gran quantitat d'aspectes de més o menys importància que tenen a veure amb la manera de creure, pensar, sentir, viure, expressar-se i relacionar-se de la gent. (2013: 8)

D'aquesta idea de cultura, Canimas en denuncia l'ambigüitat i el seu potencial totalitzador i reïficador. Els seus arguments són:

1. En relació amb el problema de la totalitat, diu que «el concepte *cultura* de vegades provoca una terrible confusió, perquè aplega o pretén aplegar en un tot les diferències i les particularitats», de manera que «és possible posar en un mateix sac persones amb morals radicalment diferents» (2013: 8).
2. Considera que la reïficació és el segon gran problema de la cultura, reïficació entesa en el sentit de «considerar que algunes d'aquestes idees complexes existeixen realment en el món» (2013: 10).
3. El tercer argument en contra és que no el considera adequat per a les societats «modernes».

De manera més general, Canimas denuncia l'ambigüitat del concepte malgrat els esforços que han fet els antropòlegs posteriors a Tylor (que vol dir pràcticament *tots* els antropòlegs, atès que Tylor va ser el primer antropòleg incorporat com a tal a una institució universitària). Es fa estrany que per criticar l'ús que els antropòlegs fan del concepte, Canimas

3. Tots els exemples que aporta van en el sentit que Josep Martí defineix com a «etnocràtic» (2004: 42-44). Entenc que el mateix sentit de cultura hauria pogut ser il·lustrat amb exemples no etnocràtics, però en cap moment explica perquè se centra en aquesta dimensió. Precisament l'interessant rau a entendre per què el concepte resulta problemàtic quan li atorguem aquest sentit «etnocràtic», però cap dels problemes que denuncia Canimas apareix quan parlem, per exemple, de «cultura de classe» (Willis 1977), de «cultures juvenils» (Feixa 1988) o de «cultura de la pobresa» (Lewis 1980). Entenc que, com que tan vàlid és un ús com els altres, el problema no rau en el concepte, sinó en l'ús social que se'n fa i en els interessos que hi ha en joc en un camp (l'ètnic, el nacional) o en altres.

recorri a la definició formulada per Tylor el... 1871! Evidentment, els antropòlegs del segle XXI també discrepen d'una definició formulada l'últim terç del segle XIX. El que costa més d'entendre és que Canimas atribueixi a l'antropologia lectures i interpretacions de fa prop de cent cinquanta anys. En tot cas, diu que, tot i que s'han anat proposant definicions diferents del concepte, «no s'ha pogut evitar la idea d'un tot complex perquè, precisament, és allò que fa que *cultura* sigui un concepte encara molt útil» (2013: 9). Penso que això no és cert. En l'actualitat, dins de l'antropologia, podem trobar definicions i usos molt diferents del concepte, però el que caracteritza aquestes definicions no és l'ambigüïtat. Els problemes són uns altres: em sembla més encertat el diagnòstic proposat per Geertz quan afirma que «sembla que estem condemnats a treballar amb una lògica i un llenguatge en què concepte, causa, forma i resultat tenen el mateix nom» (2000:13). En tot cas, dins de l'antropologia s'han fet usos diferents del concepte *cultura*, i en l'actualitat persisteixen alguns debats entorn d'ell, però el consens sobre les qüestions fonamentals és molt gran. A aquests debats i a aquest consens m'hi referiré a l'apartat 1.5., però abans miraré de respondre les objeccions plantejades per Canimas.

1.1. El potencial totalitzador del concepte cultura

Canimas no aporta cap argument que ens pugui convèncer que el concepte *cultura* és especialment procliu que se'n facin lectures totalitzadores. Només explica en què consisteix el problema de la totalitat i argumenta que és propi de les idees «complexes». Així, si ens cenyim a la seva argumentació, haurem de concloure que aquest problema no és exclusiu del concepte *cultura*, sinó que deu ser comú a totes les idees complexes que habitualment fem servir. Idees com ara *societat*, *humanitat*, *burgèsia*, *catalans*, *exclosos*, *classe mitjana* o *professorat universitari*. De la mateixa manera que el (possible) problema de la totalització no és suficient perquè ens plantejem d'abandonar cap d'aquests conceptes, tampoc no sembla suficient perquè abandonem el concepte *cultura*. Penso que és més interessant reflexionar sobre què ens aporta cadascun d'aquests conceptes (de quina manera ens ajuden a identificar i a pensar sobre determinats fenòmens socials) més que no pas abandonar-los i substituir-los per conceptes igualment complexos i potencialment totalitzadors. D'altra banda, no és veritat que el concepte *cultura* (només perquè és complex) necessàriament imposi homogeneïtat.

En això, Díaz de Rada és molt clar: «El concepte *cultura* és inevitable per comprendre el concepte de *societat*, però cap societat pot ser culturalment unitària» (2010: 24). O, més endavant: «No hi ha pràctica social sense regla, però no hi ha regla que pugui predir, d'una

vegada per totes, com serà una pràctica» (2010: 53). En paraules d'un antropòleg, doncs: ni homogeneïtat, ni negació d'agència. Josep Martí (2004) també és molt clar en aquest aspecte. Per exemple, quan denuncia els mals usos del concepte *cultura* parla en primer lloc de la tendència a fer coincidir «les cultures» amb «les societats», i critica també la negació de la capacitat d'agència quan es refereix al perill d'anorreament de l'individu en el moment que se li atribueixen característiques que es consideren pròpies de la seva cultura/societat.

Fem ús d'un únic concepte per referir-nos a una diversitat de fenòmens perquè suposem que comparteixen característiques rellevants encara que n'hi hagi d'altres que els facin diferents. Si es genera una aparença d'homogeneïtat, cal cercar-ne les causes. I a això s'ha dedicat l'antropologia quan s'ha proposat d'analitzar els usos socials d'aquests conceptes: en els processos de construcció identitària, en els discursos sobre les tradicions, els seus usos i la seva conceptualització, o en l'ús de les retòriques de defensa de les identitats nacionals enfront de la immigració.

1.2. El problema de la reïficació

Al concepte *cultura* li hem de donar el mateix valor que donem a altres conceptes analítics, com ara *societat*, *classes socials* o altres. Que un concepte analític no es pugui traduir en una realitat directament observable no vol dir que el concepte no sigui útil. És en funció de la seva utilitat que hem de valorar la conveniència de seguir fent ús d'aquests conceptes: en la mesura que parlar de capitalisme, de proletariat, d'exclusió social o de diversitat cultural ens ajudi a identificar fenòmens socials i a entendre'ls, haurem de considerar que aquests conceptes segueixen essent útils i serà convenient que els seguim emprant.

Ara bé, el cert és que la cultura moltes vegades ha estat reïficada.⁴ Que d'això n'hagi estat culpable l'antropologia ja no és tan clar.⁵ Però que sigui l'antropologia la que continua difonent aquesta interpretació és fals, i que el concepte *cultura* (o *cultures*, o *diversitat cultural*) estigui indefugiblement lligat a aquesta lectura reïficada, també.⁶ En relació amb aquesta

4. Gerd Baumann, per referir-se a la reïficació de la cultura, parla de la perspectiva essencialista, i a aquesta hi contraposa una perspectiva processual, i a totes dues una de discursiva (2001: 105-121).

5. Més aviat són els interessos d'altres (grups socials, classes, sectors econòmics o estats) els que empenyen cap a interpretacions reïficades i essencialistes de la cultura.

6. En tot cas, el que fan molts antropòlegs és identificar i analitzar els usos d'aquesta lectura reïficada.

darrera qüestió, Canimas no és clar i els seus arguments no són consistents. La seva argumentació esdevé enganyosa quan afirma que «mai podem veure ni atrapar la totalitat de la cultura» (2013: 10) o que ningú és portador «d'aquesta idea complexíssima, totalitzadora i reificada que és la cultura», o que «ni l'escola, ni cap altra institució, pot acollir realitats tan colossals» (2013: 10). Necessàriament hem d'estar d'acord amb ell, atès que el que fa és mostrar-nos l'escassa utilitat de les interpretacions reificades de la cultura. Aquestes afirmacions ens situen al mateix nivell de discurs d'aquells que neguen l'existència de la lluita de classes perquè mai s'ha vist cap classe en lluita contra cap altra, o els que neguen la validesa de conceptes com ara *nació* perquè aquests només existeixen en el cap de les persones. Però és que no pot ser d'altra manera: aquests conceptes fan referència a productes de l'activitat humana i de l'esforç realitzat des de diferents disciplines per entendre aquesta activitat. Precisament la reificació rau a pretendre que són o haurien de ser quelcom diferent (Berger i Luckmann 1984: 116).

Els arguments de Canimas són arguments contra la reificació, no pas contra el mateix concepte de *cultura*. Per combatre aquesta mena de confusions maldestres, no provocades en absolut ni afavorides per l'antropologia, el més convenient és millorar la formació dels professionals que fan ús dels conceptes i millorar la seva comprensió dels fenòmens culturals, més que no pas desprendre's del concepte i haver-lo de substituir per un altre amb característiques i funcions similars a les que volem evitar.

Com he dit, el discurs majoritari de l'antropologia és profundament crític amb els usos reificats d'aquest concepte. Del que es tracta, doncs, és d'explicar quins nous usos s'han generat, d'aclarir quin sentit hem de donar al concepte i d'explicar què aporten a la nostra comprensió dels fenòmens socials i culturals. I això és el que, des de fa dècades, miren de difondre els antropòlegs que treballen en el camp de la interculturalitat.

1.3. La inexistència de *cultures* en les societats modernes

Les societats amb les quals se les han d'haver aquests professionals són, cada vegada més, una xarxa de singularitats en relació que s'uneixen i separen en funció del reconeixement, o no, d'allò comú que hi ha entre elles, la qual cosa al concepte *cultura* li és difícil atrapar. (...) Avui, però, *cultura* i *poble* ja no poden ser invocades –en alguns contextos– sense incomoditat reflexiva, perquè no aconsegueixen abastar la diversitat ciutadana. (Canimas 2013: 8 i 9)

En aquest punt podríem estar d'acord amb el que proposa Canimas, que no és més que el que defensen antropòlegs com Baumann (2001) o Delgado (1999, 2003). Tot depèn de com definim el concepte *cultura*. Si l'entendem com «la cultura d'un poble», és evident que no funciona. Però la majoria d'antropòlegs són crítics amb aquesta manera de conceptualitzar-la. La tendència a considerar la cultura com un conjunt de representacions altament homogeni, modelat i consistent, propi d'un col·lectiu, que determina la percepció que la gent té de la realitat i que es reproduïx de manera inalterada al llarg de les generacions, inquieta molts antropòlegs (Fox i King, 2002: 1). Tant, que la crítica a aquesta concepció ha acabat essent dominant i és compartida tant pels antropòlegs que prefereixen abandonar el concepte, com pels que el segueixen defensant.

I és que, per a molts autors, el treball entorn del concepte *cultura* (i *cultures*), lluny de ser un llast, és el que ens permet avançar: d'una banda, en la revisió del mateix concepte,⁷ i de l'altra, en l'anàlisi dels contextos de diversitat que es desenvolupen en les societats contemporànies: en quins contextos podem parlar de realitats més o menys ben acotades?⁸, com hem de tractar la qüestió de la integració?⁹, com hem d'analitzar les formes de canvi cultural?, quina és l'articulació entre continguts culturals i discursos d'identitat?, etc. També el defensen perquè consideren que l'ús de conceptes alternatius no soluciona res: perquè

7. Sherry Ortner, per exemple, assenyala les dificultats que el concepte ha d'afrontar en un context de globalització, però davant d'això no proposa que el deixem de fer servir: «La qüestió és, un cop més, com reconfigurar aquest concepte enormement productiu per a un món en canvi, unes relacions canviants entre la política i la vida acadèmica i un paisatge de possibilitats teòriques que també canvia» (1999: 8). I per assolir el repte proposa que aprofundim en el concepte investigant precisament en aquells àmbits on sigui possible posar-lo a prova: en situacions de frontera, de canvi, de confusió, de conflicte.

8. Quan pensem que és adequat parlar de *cultures* i quan pensem que no ho és, no és una qüestió trivial. Si Canimas (2013: 9 i 10) considera que avui en les nostres societats, aquest concepte no és útil, necessàriament haurem d'analitzar per què avui no és útil (però sí que ho era en el passat?), per què en les nostres societats no és útil (però en altres sí?). Més que tancar el debat sobre el concepte *cultura*, doncs, aquest argument el reobre i ens obliga a resoldre reptes pendents.

9. En antropologia fem servir aquest concepte per referir-nos a l'articulació dels diversos trets o àmbits culturals, a la idea que no poden ser tractats com una suma de trets independents, sinó com un conjunt que interactua, de manera que s'influeixen els uns als altres.

parlar de *tradicions*, de *poble*, de *societats* no ens permet anar gaire més enllà d'on anàvem amb el concepte *cultura*, o ens aboca a noves dificultats.¹⁰

1.4. Així doncs, per què seguim parlant de *cultura* (i de *cultures*)?

Els usos socials d'aquest concepte són diversos i el seu potencial per a l'exclusió pot ser molt i molt gran. Però al mateix temps que reconeixem el mal ús que se n'ha fet, cal que també siguem capaços de reconèixer què és allò que ens aporta. Per què antropòlegs com Díaz de Rada diuen que «és improbable que pugui haver-hi cap altre concepte millor per entendre la condició humana» (2010: 18)? Per què Geertz diu que «qualssevol que siguin les febleses del concepte *cultura*, no hi ha res a fer més que persistir, malgrat elles» (1996: 53)? Per què molts antropòlegs seguim defensant-ne la utilitat?

Bàsicament perquè ens ajuda a entendre la vida humana, que és vida en societat. Ens ajuda a entendre com viuen les persones, com organitzen la seva vida social, com entenen la seva relació amb l'entorn o com es pensen els uns als altres. Perquè les persones vivim en societat i aquesta vida s'organitza per l'exposició a pràctiques culturals compartides. Totes les persones ens desenvolupem en contacte amb cultures específiques, que aprenem, compartim i transformem. Totes les persones fem nostres unes determinades tradicions culturals a través de la interacció amb altres persones i de l'aprenentatge conscient i inconscient (Kottak 1994: 34).

Acceptar això no nega en absolut la capacitat d'agència, ni implica que considerem aquestes *cultures* com realitats homogènies ni alienes a l'activitat de les persones. Carrasco ho expressa d'aquesta manera:

Les cultures dels grups humans no són repertoris de característiques més o menys peculiars i estables que s'han heretat de generació en generació. Tot al contrari, les cultures són processos i productes, readaptacions, intercanvis i difusions constants al llarg de la història dels pobles. (Carrasco 1997:15)

10. No per res la bibliografia sobre aquests conceptes és abundant: pensem en *L'invent de la tradició*, d'Eric Hobsbawm (1998) o en les *Comunitats imaginades* de Benedict Anderson (1993), i que l'ús d'alguns d'aquests conceptes ha estat tant o més controvertit que l'ús del concepte que ara ens ocupa. Altres conceptes als quals fa referència Canimas (2013: 10), com ara *democràcia*, *autodeterminació* o *drets humans*, no tenen res a veure amb *cultura* ni ens ajuden a entendre ni a pensar allò que volem entendre i pensar amb el concepte que suposadament havien de substituir.

La cultura es transmet, s'aprèn i s'aplica en societat: el procés d'enculturació es desenvolupa observant, escoltant, enraonant i interactuant amb altres persones. L'enculturació tendeix a unificar les persones en proporcionar-los experiències compartides i sobre la base d'aquestes experiències després cadascú fa la seva (esdevenim crítics amb allò que ens van ensenyar, determinades coses les entenem de manera diferent a com ho han fet altres, som creatius i explorem noves opcions). Però partim de tradicions culturals compartides.¹¹ I que la cultura sigui compartida no vol dir que sigui uniforme ni que sigui sempre igual. És precisament en la mesura que són les persones les que comparteixen la cultura i que cada persona té experiències matisadament diferents de les persones que l'envolten, que la cultura és necessàriament diversa i canviant.¹² Lluny de les concepcions arcaïtzants de la cultura (l'evolucionista, la visió quasi orgànica dels funcionalistes), en l'actualitat l'antropologia no identifica les *cultures* amb entitats perfectament definides, delimitades i aïllables com s'havia fet en el passat, sinó més aviat com a conjunts articulats de pautes que regeixen el comportament humà, com a eixams de pautes culturals (un tramat, segons la coneguda definició de Geertz (1989: 20)) superposades, en moviment, en interacció i amb un elevat grau d'indeterminació.¹³ Enteses així, també en les nostres societats podem parlar de *cultures*, però no hem d'esperar que la *cultura* (o les *cultures*) ens anunciïn cap totalitat que puguem «atrapar» i exclamar, com diu Canimas (2013: 10), «vet aquí la cultura a la qual pertany aquesta persona».¹⁴

Així doncs, és cert que encara parlem de la *cultura* i de les *cultures* de forma confusa? Canimas (2013: 9) diu que no hem pogut evitar la idea d'un tot complex precisament

11. Algunes de compartides amb els membres del nostre col·lectiu socioprofessional, d'altres amb persones amb qui practiquem un mateix culte, d'altres amb persones del nostre mateix país, etc.

12. Per això Goodenough (ja el 1976!) defensava que el multiculturalisme era l'experiència humana normal (en la seva vida quotidiana, afirmava, les persones usen i dominen més d'un codi cultural, ningú és absolutament monocultural i tots sabem moure'ns en ambients culturalment diversos); i Baumann diu que «si la cultura no és el mateix que el canvi cultural, aleshores no és res en absolut» (2001: 41). Aquestes afirmacions només són contradictòries si s'interpreten a partir d'un concepte força superat de *cultura*.

13. Díaz de Rada (2010: 27-79), en parlar de les diferents fonts d'indeterminació de la cultura, fa referència, precisament, al grau de sistematicitat i coherència amb què es presenten les relacions entre les regles, i al grau de limitació del repertori de regles que es prenen en consideració davant de cada situació concreta.

14. Per qüestions d'espai, deixo de banda les aportacions dels antropòlegs que, a partir de Barth (1969), introdueixen la distinció entre *continguts culturals* i *identitat cultural*.

perquè aquesta idea «és allò que fa que *cultura* sigui un concepte encara molt útil». ¹⁵ Penso que definicions com aquestes no són ni complexes ni confuses:

Per cultura entenem tots els dissenys creats històricament per viure, explícits i implícits, racionals, irracionals i no racionals, que existeixen en un temps concret com a guies potencials per al comportament de les persones. (Kluckhohn i Kelly 1945: 97)

Els costums, tradicions, actituds, idees i símbols que governen el comportament social mostren una gran varietat. Cada grup, cada societat té un conjunt de pautes de comportament (explícites i implícites) que són més o menys comunes als seus membres, que passen de generació en generació, són ensenyades als nens i estan permanentment exposades al canvi. A aquestes pautes comunes les anomenem cultura. (Gillin i Gillin 1942)

En ambdues definicions es coincideix amb la idea de *regla*,¹⁶ de disseny, de pauta, i alhora es deixa clara la idea d'*agència* (la primera parla de guies «potencials» per al comportament, la segona de pautes «permanentment exposades al canvi»): tot i existir regles culturals, no sempre les seguim; les persones aprenem, interpretem i manipulem regles o conjunts de regles de maneres diferents; podríem dir que fem un ús creatiu de la cultura, de manera que transgredim moltes regles (algunes, molt sovint).

Sobre la base d'aquestes definicions, és clar que les *cultures* no s'imposen sobre les persones; les persones decideixen què fer, què pensar, com actuar, si bé ho fan a partir d'un repertori de possibilitats que sempre pot ser transgredit, ampliat, transformat.

Els exemples que he posat responen a una idea de cultura força compartida en el si de l'antropologia. Una idea que fa que moltes de les objeccions que Canimas oposava

15. Útil «en tant que permet aprehendre en un tot, i de forma ràpida, una pluralitat polièdrica i canviant» (2013: 6). No veig que definicions que parlen de «processos i productes, readaptacions, intercanvis i difusions constants» (Carrasco 1997:15) permetin aquestes simplificacions.

16. Aquesta manera d'entendre el concepte és defensada per Díaz de Rada (2010) en un dels llibres més estimulants i clarificadors que s'han escrit els darrers anys sobre el concepte *cultura*. També la trobem en treballs d'introducció a l'antropologia (Kottak 1994:35) o en obres de referència de l'antropologia contemporània (a *La interpretació de las culturas*, Geertz la defineix com «mecanismes de control –plans, receptes, regles, construccions, el que els tècnics en ordinadors anomenen programes– per regir el comportament» (1987: 51)).

al concepte *cultura* i al paper de l'antropologia en l'anàlisi de les situacions d'interculturalitat hagin de ser, penso, revisades. Però cal reconèixer que l'ús que els mateixos antropòlegs fem d'aquest concepte no sempre és coherent, i això genera confusions. Diversos antropòlegs han reflexionat sobre aquest fet. L'obra clàssica de referència és el llibre de Kroeber i Kluckhohn (1952), en què es denuncia l'existència de definicions divergents. Però l'aportació més rellevant del llibre no és el nombre de definicions recollides, ni el fet que fossin divergents, sinó que moltes d'aquestes divergències es podien atribuir a diferències d'èmfasi entorn d'una mateixa idea (el mode de vida d'un poble; la noció de llegat social; maneres de pensar, sentir o creure, o orientacions per fer front a problemes en són exemples, entre altres). Aquestes diferències d'èmfasi s'expliquen perquè en definir el concepte la majoria d'autors prenen posició en relació amb qüestions i debats fonamentals. Qüestions i debats que Trouillot (2002) diu que constitueixen el nucli dur de l'antropologia: la distinció entre l'herència genètica i la social; la connexió entre els diferents dominis de la vida dels humans; com es dona forma a les pràctiques culturals; la seva capacitat d'adaptació o la seva historicitat; on són els límits d'allò que considerem pròpiament humà¹⁷ (Silverman 2002: xvi-xvii). El concepte de *cultura* (tant en singular com en plural) ofereix un fil conductor, permet unificar interessos, perspectives i disciplines que sense ell podrien semblar que estan al marge les unes de les altres. Efectivament, no hi ha acord total, però aquest és un indicador que entorn seu hi ha plantejats debats importants i que en la mesura que els anem resolent podrem avançar en la comprensió dels fenòmens culturals. Díaz de Rada ho expressa amb precisió:

Com passa amb tants altres conceptes de les ciències socials (entre ells el concepte *cultura*), la [seva] deriva històrica [...] expressa un debat intel·lectual, un conjunt de posicions en què es concentren les tensions pròpies d'una empresa difícil: entendre

17. El debat sobre el concepte *cultura* és especialment rellevant entorn d'aquesta qüestió, en el camp de la primatologia i l'estudi del procés d'hominització (Tomasello 1999; Salazar 2013). Entre els primatòlegs s'enfronten dues maneres d'entendre què és la cultura: la que l'equipara a l'aprenentatge social i la dels que consideren que passa per la capacitat per fer distincions categorials i construir teories (Premack i James 1994). És clar que la manca de consens no la podem atribuir a la referència de Tylor a «un tot complex», sinó a l'existència d'un debat molt rigorós i apassionant. Qui hi estigui interessat pot accedir a la conferència *Cervell, evolució i diversitat humana*, de Carles Salazar, que és una excel·lent introducció a l'antropologia evolutiva-cognitiva i, en concret, a l'anàlisi dels canvis que van fer possible l'aparició i el desenvolupament de la «capacitat cultural» entre els humans. Aquesta conferència es va pronunciar en el VIII Seminari d'Antropologia Social de la Universitat de Girona (2013) i es pot visualitzar a: <http://diobma.udg.edu/handle/10256.1/2211>.

la vida humana i entendre com arribem a entendre-la. Podríem desfer-nos nominalment de les paraules *etic/emic*, com podríem desfer-nos nominalment de la paraula *cultura* o de la paraula *societat*; el que no aconseguirem és desfer-nos dels problemes fonamentals que han estat representats a través d'aquestes paraules. (2010:76)

2. Sobre el relativisme cultural

En les consideracions que Canimas fa sobre el relativisme hi ha dues qüestions que cal discutir: en primer lloc, la manera com el conceptualitza i, en segon lloc, el fet que atribueixi als antropòlegs un discurs de defensa del relativisme cultural.

Canimas contraposa el relativisme ètic al relativisme cultural. Entén que el relativisme cultural planteja només que «la moralitat varia segons les cultures» (2013: 12), però que els antropòlegs, en assumir-lo, hem anat derivant cap a posicions escèptiques, fins a esdevenir també relativistes ètics. I si no ho hem fet els antropòlegs, hem afavorit que altres facin aquest camí (i fa referència a la declaració de l'Associació Americana d'Antropologia de no adherir-se a la Declaració Universal dels Drets Humans (1947)). Tot seguit revisaré aquestes dues qüestions.

2.1 Què és el relativisme cultural

Si bé l'antropologia provoca un moviment decisiu i irreversible lluny de [...] la certesa moral, no es tracta d'un moviment cap al buit moral: relativisme cultural, sí; però no relativisme moral. (Carrithers 2005: 434)

Aquesta cita l'he extreta del llibre de Díaz de Rada, que afegeix que en la mesura que el relativisme moral afecta l'esfera de les creences morals de les persones, poca cosa té a veure amb l'antropologia. El que sí que és pròpiament antropològic, diu, és el relativisme cultural (2010: 271). El que passa, però, és que aquest no consisteix només a reconèixer l'existència de la diversitat cultural i que a aquesta se li associen diferents valors, diferents maneres d'establir quins són els ideals a assolir i quins cal rebutjar. Per a l'antropologia és més rellevant el que alguns autors han definit com a «relativisme metodològic».

Dir que les morals són diverses és una afirmació trivial. En canvi, aconseguir que la nostra percepció de la diferència no esdevingui un judici moral, aconseguir que la perspectiva que ens imposa la nostra pròpia cultura no distorsioni la percepció que tenim de les pràctiques i de la realitat d'aquelles persones i societats que estudiem com a antropòlegs, és més difícil. El relativisme metodològic és una eina per aconseguir-ho.

Parlem de relativisme metodològic per referir-nos a la renúncia a l'exercici de judicis morals «quan fem investigació com a antropòlegs». Anava a posar «en el nostre exercici professional com a antropòlegs», però aquesta forma d'expressar-ho no és tan ajustada com l'altra: molts antropòlegs prenen partit en debats, davant de conflictes sobre situacions o problemes que consideren rellevants; però del que es tracta és que quan facin investigació (no només en el moment de fer el treball de camp), la facin procurant que els seus judicis morals i la manera com habitualment pensen la realitat social i actuen sobre ella no interfereixi en la percepció d'allò que investiguen i en el seu esforç per entendre-ho.

En certa mesura, podríem presentar aquest relativisme metodològic com l'antítesi de l'escepticisme al qual fa referència Canimas: si l'escepticisme i el relativisme ètic ens remetent a la idea de realitats culturals aïllades i a la impossibilitat de comunicació, el relativisme metodològic es presenta com la possibilitat per entendre i entrar en diàleg amb persones que viuen aquestes realitats; és la clau que ens obre a la curiositat i només té sentit en la mesura que acceptem que «cap context de vida humana és completament inintel·ligible per a qualsevol ésser humà» (Díaz de Rada 2010: 275).

L'antropologia necessita el relativisme metodològic i el defensarà per molt que molts tendeixin a confondre l'esforç per entendre una forma de vida social amb la seva justificació moral. Pel que fa a la posició de l'antropologia en relació amb el relativisme cultural de caire més ètic (del tipus: «totes les cultures són respectables, cap pràctica cultural és millor que cap altra»), la qüestió és més complicada. També és més complicada que com la planteja Canimas.

2.2. L'antropologia i la defensa del relativisme cultural

La complicació rau en el fet que tots els discursos han de ser contextualitzats. M'atreveiria a dir que aquest especialment. Com explica Canimas, un sector molt important de l'antropologia nord-americana va defensar durant molts anys posicions relativistes.

Aquestes preses de posició tenien sentit en el context històric en què van ser formulades per primera vegada. Un dels seus impulsors va ser Franz Boas (1858-1942), que va defensar el relativisme cultural i el particularisme històric com a alternativa als plantejaments evolucionistes que aleshores eren dominants. El relativisme cultural seguí vigent fins ben entrat el segle xx, atès que els seus arguments també constituïen una crítica severa del colonialisme europeu (enfront de la coartada civilitzadora dels estats europeus, s'alçaven veus que negaven aquesta superioritat), així com del racisme (amb el relativisme no només es negava qualsevol idea de jerarquia, sinó que es qüestionava la validesa dels arguments biològics, i en lloc d'aquests es proposava la cultura com a única diferència rellevant).

Ja es veu que aquests debats són més polítics i ideològics que no pas pròpiament acadèmics. Però els acadèmics eren cridats a participar-hi: va ser la UNESCO qui va encarregar a Claude Lévi-Strauss el llibre *Raça i història* (1952), que havia de ser un antídoto contra el racisme, l'etnocentrisme i les pretensions de superioritat cultural (i moral) d'Occident. D'aquí el discurs sobre la incommensurabilitat de les cultures.¹⁸

El context és molt important. Perquè és el canvi de context el que explica que avui la majoria d'antropòlegs facin un discurs que podríem qualificar d'antirelativista: perquè avui no es combat el colonialisme, ni el racisme referit a les races, sinó el nou racisme que fa front a la immigració i pretén alçar fronteres per protegir les cultures nacionals d'aquells que abans havien pretès «civilitzar» el món (Barker 1981, Stolcke 1995, Serra 2001). I un dels arguments d'aquest nou racisme és el relativisme cultural: les *cultures* són el bé màxim a preservar (sobretot les nostres); cada cultura és un món, per això no hi ha possibilitat d'entesa entre elles (en aquest discurs sí que interessa l'ús reïficat del concepte *cultura*): si totes tenen el mateix valor, el que no té sentit és el diàleg (no aporta cap enriquiment) i encara menys el mestissatge (que les iguala i les fa desaparèixer).

Tots els antropòlegs que he conegut i que treballen en l'àmbit de la intervenció educativa i social fan aquest discurs crític amb el relativisme cultural i, en oposició, aposten

18. És un discurs, però, que Lévi-Strauss matisa. En el llibre no es fa una defensa del relativisme ètic, tot al contrari. I posteriorment, a *Tristos tròpics* (1992 [1955]), repren el tema i encara ho fa més matisadament: centra el seu discurs en relativisme metodològic. Si cerquem fonts més recents sobre la incommensurabilitat de les *cultures*, tenim el llibre de San Román, que és encara més clar: és evident que, globalment considerat, cap projecte cultural és valorable de cap manera, però el que hauríem de fer és deixar de parlar de diferències de les cultures en termes holistes i parlar de fets culturals concrets (1996: 124).

per un discurs humanista, crític, d'empoderament de les persones, de reivindicació de la capacitat d'agència, no homogeneïtzador, no estereotipador i no reïficador de la cultura.

D'aquí la sorpresa (fins i tot molèstia) en sentir per primer cop que un dels primers experts en filosofia moral que començava a prendre part en els debats sobre qüestions de convivència intercultural atribuïa a les antropòlogues i als antropòlegs la defensa d'uns principis i d'uns conceptes que jo només he conegut com a part (i només una part) de la història de l'antropologia.

Per acabar, en el seu assaig sobre el paper de l'antropologia enfront del racisme i la diversitat cultural Teresa San Román afirma: «Que la igualtat, la llibertat i la fraternitat i el cosmopolitisme no són valors universals, no hem de moure'ns de casa per contrastar-ho i saber que no ho són» (1996: 122), però tot seguit continua:

Avantposar el respecte cultural a qualsevol altra mena de consideracions, simplement confesso que no és la meva opció. A partir d'aquí, accepto que utilitzo referents. No em recolzo en cap supòsit d'universalitat perquè és una convicció, no una teoria. Perquè no és necessària una teoria per mantenir la convicció d'un projecte universal personal-cultural. Més val, per contra, reconèixer que no és universal i donar bones raons per afirmar la nostra disposició a defensar-lo.

Tant el plantejament com el compromís em semblen clars. Més clar que no pas l'anunci que «en l'ètica també és possible determinar que hi ha maneres més adequades que altres de veure les coses i, per tant, és possible considerar si una pauta moral és millor que una altra» (Canimas 2013: 17). No sé en què consisteix el mètode a què fa referència Canimas. En aquest punt, parlar de conviccions em sembla més clar, però si no es tracta d'això segur que convé que sigui explicat, sobretot tenint en compte que la majoria de propostes precedents han estat marcades per l'etnocentrisme i la incapacitat de trobar encaixos dignes per a la diversitat.

3. Bibliografia

- American Anthropological Association (1947). «Statement on Human Rights». *American Anthropologist*, 49 (4), 539-543.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Barker, M. (1981). *The New Racism*. Londres: Junction Books.
- Barth, F. (comp.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Londres: Allen & Unwin.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P. i Th. Luckmann (1984). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Canimas, J. i Carbonell, F. (2008). *Educació i conflictes interculturals. Primum non nocere*. Vic: Eumo Editorial / Fundació Jaume Bofill.
- Canimas, J. (2012) «¿Cómo afrontar problemas éticos intermorales?» *Cuadernos de Pedagogía*, 420, 55-59.
- Canimas, J. (2013). «Ètica i cultura. Embolics i perills dels conceptes cultura i relativisme cultural en l'àmbit de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària». *Pedagogia i Treball Social - Revista de Ciències Socials Aplicades*, 5, 3-19.
- Carrasco, S. (1997). *Racismes, societats i identitats*. Barcelona: Graó.
- Carrithers, M. (2005). «Anthropology as a moral science of possibilities». *Current Anthropology*, 46 (3), 433-456.
- Delgado, M. (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- Delgado, M. (2002). «Maldita cultura». *El País*, 13/04/2002.
- Delgado, M. (2003). «Anonimato y ciudadanía», a M. Delgado (ed.), *Inmigración y cultura*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània.
- Díaz de Rada, A. (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Feixa, C. (1988). *De jóvenes, bandas y tribus: antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel.
- Firth, R. (1939). *Primitive Polynesian Economy*. Londres: Routledge.
- Fox, R. i King, B. (ed.) (2002). *Anthropology Beyond Culture*, Oxford i Nova York: Berg.
- Fox, R. G. i King, B. J. (2002) «Introduction: Beyond Culture Worry», a Fox, R. G. i King, B. J. (ed.), *Anthropology Beyond Culture*. Oxford / Nova York: Berg.
- Geertz, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Geertz, C. (1996). *Tras los hechos, Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Barcelona: Paidós.
- Generalitat de Catalunya (2010). *Guia per a la gestió de la diversitat religiosa als centres educatius*. Barcelona: Editorial Mediterrània.
- Gillin, J. L. i Gillin, J. P. (1942). *An Introduction to Sociology*. Nova York: Macmillan.
- Goodenough, W. (1976), «Multiculturalism as the Normal Human Experience». *Council on Anthropology and Education Quarterly*, 7 (4), 4-7.
- Hobsbawm, E. (1989) *L'invent de la tradició*. Vic: Eumo.
- Huntington, S. P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Kluckhohn, C., i Kelly, W. H. (1945). «The Concept of Culture», a R. Linton (ed.). *The Science of Man in the World Culture*. Nova York: Columbia University Press, p. 78-105.
- Kottak, C. Ph. (1994). *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*. Madrid: Mac Graw Hill.
- Kroeber, A. L. i Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Lévi-Strauss, C. (1952). *Race et histoire*. París: Unesco.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Tristos tròpics*. Barcelona: Anagrama.
- Lewis, O. (1980). *Antropología de la pobreza: cinco familias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martí, J. (2004). «Antropòlegs sense cultura?» *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 19, 35-54.
- Ortner, S. B. (1999). «Introduction», a Ortner, S. B. (ed.). *The "Fate" of Culture: Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press, p. 1-13.
- Premack, D. i James, A. (1994). «Why Animals Have Neither Culture Nor History», a Ingold, T. (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge.
- Salazar, C. (2013). *Cervell, evolució i diversitat humana*. Universitat de Girona: VIII Seminari d'Antropologia Social. Document videogràfic visualitzable a <http://diobma.udg.edu/handle/10256.1/2211>.
- San Román, T. (1996). *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Madrid: Tecnos - Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- Silverman, S. (2002). «Foreword», a Fox, R. i King, B. (ed.). *Anthropology Beyond Culture* Oxford / Nova York: Berg, p. xv-xix.

- Stolcke, V. (1995). «Talking Culture: New Boundaries, New Rethorics of Exclusion in Europe». *Current Anthropology*, 36, 1-24.
- Tomasello, M. (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Trouillot, M.-R. (2002). «Adieu, Culture: A New Duty Arises», a Fox, R. i King, B. (ed.). *Anthropology Beyond Culture*. Oxford / Nova York: Berg, p. 37-60.
- Willis, P. (1977). *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. Nova York: Columbia University Press.



Pedagogia i Treball Social

Revista de Ciències Socials Aplicades

Edita: Universitat de Girona

Disseny i maquetació: info@clam.cat · 647 42 77 32

Dipòsit Legal: GI.904-2010

ISSN: 2013-9063